BS480
.K775

OTTO HARRASSOWITZ
LIBRARY AGENT
LEIPZIG

LIBRARY OF PRINCETON
OCT 20 1914
THEOLOGICAL SEMINARY

Division BS480
Section .K775

LIBRARY OF PRINCETON
OCT 30 1914
THEOLOGICAL SEMINARY

Prolegomena

zur

Lehre von der Theopneustie

von

D. theol. **Wilhelm Koelling,**
Superintendenten in Pleß.

Breslau, 1890.
Druck und Verlag von Carl Dülfer.

Dem frommen und gesegneten Gedenken

an

D. Aegidius Hunnius

den theologus tertius a Luthero

den Verfasser der Schrift: De majestate indubitataque fide ac certitudine sacrae Scripturae Propheticae et postolicae

gewidmet

vom

Verfasser.

Vorwort.

Wolfram von Eschenbach im Parzival:

Ist zwivel herzen nachgebûr
Das muoz der sêle werden sûr
und
Diez vliegende bîspel
Ist tumben liuten gar ze snel,
Sine mugens nicht erdenken.

Wenn ich mich entschlossen habe, meiner Schrift über die Theopneustie, welche druckfertig ist und nur noch der letzten formellen Castigatio bedarf, deren Prolegomena als selbstständige kleine Schrift vorangehen zu lassen, so hat mich dazu ein äußerer und ein innerer Grund bestimmt. Ich habe die Prolegomena am 26. September 1889 zu Liegnitz bei der Jahresconferenz des lutherischen Provinzialvereins von Schlesien vorgetragen und die Brüder haben einstimmig den Wunsch geäußert, sie gedruckt zu sehen. Das der äußere Grund.

Die Prolegomena sind der Niederschlag meines eigenen heißen Seelenkampfes, in welchem ich während eines Menschenalters das Kleinod der Verbal-Inspiration mir selbst habe bewahren dürfen. Ich sage: „bewahren", denn als Glaubensbesitz habe ich das Bekenntniß zur Verbal-Inspiration als köstliches Erbe aus dem väterlichen lutherischen Pfarrhause mit hinweggenommen. Dies pistische Erbgut des Glaubens nun hat sich mir ἐν γνώσει bewährt und ist meine feste theologisch-wissenschaftliche Ueberzeugung geworden. Die Hauptetappen in diesem Bewährungsproceß vom πιστεύειν zum θεολογεῖν stellen die 4 Paragraphen der Prolegomena dar. Aus ihrer inneren Herkunft schöpfe ich die Hoffnung, sie könnten auch andern ringenden Seelen Dienste zur theologischen Bewahrung ihres pistischen Besitzes leisten. Dies der innere Grund ihrer Herausgabe.

In der vorhin angedeuteten Entstehungsgeschichte der Prolegomena liegt zugleich die Erklärung, warum sie auf Vollständig-

keit keinen Anspruch erheben können. Ich wollte in ihnen nur geben, was mir persönlich für den Kampf ums Kleinod der Theopneustie der HErr geschenkt. Hat Eignes und Selbsterlebtes eben um dieser seiner inneren Bestimmtheit willen nicht die Fähigkeit, in die Breite zu wirken, so eignet ihm um seiner Eigenartigkeit willen doch die andre Fähigkeit, Naturen, die mit dem Autor wahlverwandt und gleichgeführt sind, in die Tiefe anzuregen. Folgt später den Prolegomenen die Schrift über die Theopneustie selbst, so wird sie ja diejenigen exegetischen und dogmengeschichtlichen Hebungen bringen, welche den Stand der Frage nach ihrer biblischen und geschichtlichen Seite beleuchten werden.

Die Frage nach der Majestät der Schrift, ihr Charakter des *γραφὴν εἶναι καθ' ἑαυτήν* ist die brennendste theologische Frage des Tages. Die Kritik hat am Tempel Salomonis eine Titusarbeit vollzogen, die *ἐκ πίστεως εἰς πίστιν* gestimmte Theologie muß sich zu einer mit reinen Händen und ehrlich vergossenem Schweiß getriebenen Nehemiah-Arbeit an ihm aufraffen. Ein Qualecunque solcher Arbeit wollen die Prolegomena sein.

§ 1.

Geber und Empfänger.

Die entschiedenen Naturalisten, die überhaupt Wunder und Offenbarung leugnen, sind für metaphysische Argumente unzugänglich. Sie kann allein der HErr gewinnen. Menschen haben ihnen gegenüber nur eine einzige wirkungsreiche Theologie, ich meine die, welche auf den Knieen getrieben wird, die Halieutik der Fürbitte. Diejenigen aber, welche zunächst in thesi eine Offenbarung anerkennen und von Inspiration reden, müssen sich doch zwei Fragen unter allen Umständen vorweg klar machen:

1) Wer ist der Geber,

2) Wer der Empfänger

des inspirirten Wortes? Die erste Antwort auf diese beiden Fragen versteht sich für jeden Supranaturalisten von selbst. Der Geber ist Gott, der Empfänger der Mensch. Die Thatsache aber, daß wir doch auf christlichem Grunde stehen, nöthigt uns sofort, den obigen Satz schärfer dahin zu präcisiren: Der Geber ist der dreieinige Gott, der Empfänger ist der in Adam gefallene Mensch.

Man halte uns nicht entgegen, daß wir uns den Aufbau vorschnell erschweren, indem wir sofort das triadologische und hamartiologische Moment eintragen. Die offenbarungsgläubige christliche Theologie darf überhaupt keinen andern Gott kennen, als die *μία οὐσία ἐν τρισὶν ὑποστάσεσι* und in der That haben die rechtgläubigen Väter des vierten Jahrhunderts, wie des siebzehnten auch für die Lehre von der Theopneustie ihren Ausgangspunkt aus der Trinitätslehre genommen. So Athanasios,[1]) so Johannes Gerhard,[2]) so Andreas Quenstedt.[3])

[1]) Athanasios ad Serap. Tom. I p. 189 C. *ὅτι τὰ μὲν λεγόμενα παρὰ θεοῦ διὰ Χριστοῦ ἐν πνεύματι λελάληται.*

[2]) Joh. Gerhard. Loci. Tom. I p. 16: Causa principalis est verus deus in essentia unus in personis trinus, pater, filius et spiritus sanctus.

[3]) Andreas Quenstedt theol. didact. polem. Wittenberg 1696 I p. 55. Causa efficiens principalis est deus triunus. Es macht einen überraschend oikumenischen Eindruck, wenn man den großen Alexandriner mit dem Heros und dem Epigonen von Quedlinburg dieselbe Straße ziehen sieht.

Es war eben eine unsagbar verhängnißvolle Stunde für die Theologie, als Schleiermacher in seiner christlichen Glaubenslehre[1]) die Trinitätslehre als Anhang am Ende des zweiten Bandes brachte und sie noch dazu auf das traurige Niveau einer mit der Sabellianischen gleichwerthigen Hypothese herabdrückte, während doch der HErr Jesus im Taufbefehl den Artikel von der Trinität als Ausgangspunkt unseres ganzen Glaubenslebens fixirt und nicht nur als Lehrstück, sondern als Lehrgrund proclamirt hatte, so daß wir durch den Taufbund nicht nur mit unsrem Wissen, sondern auch mit unsrem Gewissen fest an ihn gebunden sind. Es ist gewiß das traurigste Erbe, welches die gesammte moderne Theologie von Schleiermacher überkommen hat, daß sie gegen das Centraldogma sich relativ so gleichgültig verhält und auch, wo sie nicht direct deistisch, oder pantheistisch angekränkelt ist, nur eine monarchianistisch-theistische Richtung vertritt, ohne sich auf die Höhen des lebensmächtigen triadologischen Theismus heben zu lassen.

Was würden Athanasios und die Kappadoker sagen, sie, die in einer großartigen Lebensarbeit die heilige Theologie auf den schriftgemäßen trinitarischen Grund gestellt haben, wenn sie sähen, wie jetzt selbst solche Theologen, welche die Trinität nicht negiren, sie doch in ihrer theologischen Arbeit nahezu ignoriren?

Um uns von jeder Mitschuld an solchem theologischen Vergessen die Hände rein zu halten, poniren wir den Satz: der Geber ist der dreieinige Gott.

Wenn wir aber als Subject des Sprechens beim Acte der Theopneustie ausdrücklich den dreieinigen Gott setzen, so leugnen wir durchaus nicht, daß die dritte Person der heiligen Dreieinigkeit, Gott der heilige Geist, an der theopneustischen Arbeit in so prävalirender Weise Antheil hat, daß sich dieselbe nahezu als die Domäne der dritten Hypostase darstellt.

Wenn schon im Schoße der ontologischen Trinität nach 1. Korinth. 2, 10 dem heiligen Geiste die specifisch theologische Aufgabe zufällt: *πάντα ἐρευνᾷ, καὶ τὰ βάθη τοῦ θεοῦ*, so muß

[1]) Schleiermacher: Der christliche Glaube. Berlin 1831. Band II p. 574 bis 594. Conf. besonders p. 593.

innerhalb der oikonomischen Trinität seine theopneustische Arbeit eine eminente sein.

Es war daher durchaus berechtigt, wenn das Nicäno-Constantinopolitanum im dritten Artikel ausdrücklich den heiligen Geist als den eigentlichen Inspirator nennt.[1]) Wir werden daher in der zusammenhängenden Darstellung die Autorschaft gerade des heiligen Geistes in ihrer ganzen majestätischen Herrlichkeit zu zeigen haben. Doch aber hebt der HErr Jesus selbst den Antheil bestimmt hervor, den bei der Inspiration die beiden andern Personen der Trinität haben, der Vater[2]) und der Sohn[3]), ja gerade seinen Antheil markirt er scharf[4]) und begrenzt ausdrücklich seine theopneustische Arbeit und die des heiligen Geistes.[5])

Darum heißt die Schrift nicht *πνευματόπνευστος*, sondern *θεόπνευστος*. Sie ist ein Lebensstrom von dreiquelliger Herrlichkeit. Es geht auch hier nach der heiligen Regel: Röm. 11, 36 *ὅτι ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα.* Der Geber ist der dreieinige Gott.

Man sage nicht, daß das eine Doctorfrage von rein theoretischer Bedeutung sei. Sie hat vielmehr ihre eminent praktische Seite und es ergeben sich aus ihr die bedeutendsten ethischen Consequenzen. Ruht die Würde und Majestät des Wortes

---

[1]) Hahn, Bibliothek der Symbole, Breslau 1877 p. 82: *τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν.* Vergleiche auch: meine Geschichte der arianischen Haeresie Band II p. 498 ff.

[2]) Matth. 16, 17. *Μακάριος εἶ, Σιμὼν βὰρ Ἰωνᾶ, ὅτι σὰρξ καὶ αἷμα οὐκ ἀπεκάλυψέ σοι, ἀλλ' ὁ πατήρ μου, ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.*

[3]) Joh. 3, 11. *ὅτι, ὃ οἴδαμεν, λαλοῦμεν καὶ ὃ ἑωράκαμεν μαρτυροῦμεν.*

[4]) Lukas 21, 33 *οἱ δὲ λόγοι μου οὐ μὴ παρέλθωσιν.* Matth. 11, 27 *καὶ οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ, οὐδὲ τὸν πατέρα τις ἐπιγινώσκει, εἰ μὴ ὁ υἱὸς καὶ ᾧ ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι.* Joh. 1, 18. *Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακε πώποτε, ὁ μονογενὴς υἱός, ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο.*

[5]) Wohl wird Joh. 14, 27 dem heiligen Geiste ein *διδάξειν* und *ὑπομνήσειν* zugeschrieben, aber beide Functionen werden limitirend gebunden an eine ganz bestimmte Sphäre durch das: *ἃ εἶπον ὑμῖν.* Hieraus resultirt doch ein Cooperiren des Sohnes und des heiligen Geistes dem Worte Gottes gegenüber.

Gottes auf den drei heiligen Zeugen, dann ist einerseits das Rütteln an der Herrlichkeit der Schrift ein crimen laesae majestatis gegen die ganze sacrosancte Trinität, dann wird es aber andrerseits auch den stärksten Geistern wesentlich innerlich erleichtert, die Beugung unter das Wort zu vollziehen. Um dieser starken ethischen Impulse willen gehen auch die Väter auf die Drei-Autorschaft der Schrift genau ein, ja sie widmen diesem Gedanken, dessen höchste Importanz ihnen völlig klar war, lange Untersuchungen, bei denen man ihr seelisches und Gewissens-Interesse an der Sache deutlich herausfühlt. Auch hier begegnet uns wieder ein oikumenischer Gleichklang: Basileios[1]) und Gerhard.[2]) Die offenbarungsgläubige Theologie kennt aber auch keinen andern Menschen, als den gefallenen. Der Sündenfall hat für sie nicht blos historisches Interesse, sondern sie zieht für ihre ganze theologische Arbeit die Consequenzen aus dem Lapsus.

Es ist der zweite Grundfehler der modernen Theologie, daß sie den Menschen immer nur in seinem: „An sich sein" betrachtet, nicht aber in der Gestalt, zu welcher ihn der Sündenfall depravirt hat. Wie die meisten und tiefsten Schäden der modernen Gesetzgebung aus dem Ignoriren der Thatsache des Sündenfalles und aus der Fiction von der natürlichen Güte des Menschen originiren, so entstammen die meisten Lücken und Wunden der modernen Theologie daher, daß selbst solche Theologen, die in thesi den Fall und seine Folgen nicht direct leugnen, ihr anthropologisches Denken doch nicht durchgehends von dem Ziehen der Consequenzen des Sündenfalls durchdringen lassen.

---

[1]) Basileios ad v. Eunomium lib. V. Tom. II. p. 114 Pars. Morelli sagt zu II. Timoth. 3, 16: *καὶ ταῦτα συνελὼν ὁ Παῦλος τὰ ἐκ πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ πνεύματος ῥηθέντα, ἔφη πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος.* Denselben Gedanken spricht er noch präciser aus, wenn er nach einer Zusammenstellung von Jesaj. 6 (Vater) Joh. 12, 39 (Sohn) und Actor. 28, 25 (Heiliger Geist) die trinitarisch-theopneustischen Folgerungen zieht.

[2]) Joh. Gerhard, Loci I, 156 B und I p. 18, 17. Welche Fülle von Segen würden unsere studirenden Jünglinge haben, mit welcher Panhoplie gegen die ätzende Kritik würden sie angethan sein, wenn der locus I von Gerhard, der auch für sich genommen schon ein mächtiges standard-work unsrer Theologie ist, wieder als nothwendiges Stück theologischen Studiums allgemein anerkannt würde.

Der gefallene Mensch ist eben ein andrer, als der aus der Schöpferhand Gottes hervorgehende. Legt man an den ersteren die nur auf den letzteren passenden Kategorieen an, so kann die Rechnung nicht stimmen, so entsteht dieselbe Mißgestalt, als wenn man einem Zwerge den Rock des Riesen anlegt.

Wir wollen uns dieser Schuld nicht theilhaftig machen. Darum haben wir gesagt: der Empfänger ist der in Adam gefallene Mensch. Diese Begriffsbestimmung ist von uns nicht erfunden, sondern sie gehört der alten lutherischen Orthodoxie an und ist ein überaus wesentlicher Baustein in ihrer Lehre vom Worte Gottes. Ihr Vater ist kein Geringerer, als Quenstedt.[1])

Ist aber das inspirirte Wort Gottes ein Geschenk des dreieinigen Gottes an den gefallenen Menschen, so muß es nach Form und Inhalt entsprechen der Natur Beider, des Gebers und des Empfängers. Es mußte also entsprechen:

1) der Herrlichkeit des gebenden dreieinigen Gottes

2) dem Bedürfniß des nehmenden gefallenen Menschen.

Es durfte also in keinem Falle etwas Halbes sein, denn ein solches konnte der dreieinige Gott nicht geben, weil es gegen seine Majestät wäre, und ein solches konnte dem gefallenen Menschen nichts nützen, weil er selber ja schon ein Halbes war. Es mußte in jedem Falle etwas Ganzes sein, etwas so Ganzes, daß man seine Herkunft aus den *βάθη τῆς θεότητος* und seine Adresse an die *φύσει τέκνα ὀργῆς* deutlich erkennen konnte. Daher kann die Inspiration weder ruhen auf einem Compromisse zwischen göttlicher Weisheit und irdischer Thorheit, noch auf einem Concursus zwischen göttlicher Kraft und menschlicher

[1]) Quenstedt theol. didact. polem. I, 53. Scriptura sacra est verbum Dei immediato spiritus S. impulsu et afflatu per prophetas in veteri, Evangelistas et Apostolos in N. T. literis consignatum, ut per illud homines peccatores informentur u. s. w. Wir bemerken bei dieser Gelegenheit, daß es nur sehr cum grano salis gilt, wenn man Quenstedt gern als Epigonen bezeichnet, denn wenigstens in der Lehre vom Worte Gottes ist er ein productiver Geist. Er hat nicht nur die peccatores eingetragen in dieses Lehrstück, sondern er hat auch die notarii des Gerhard zu bloßen actuarii gemacht und, wie wir an der rechten Stelle noch sehen werden, auch für die Lehre von der Kenose des heiligen Geistes bahnbrechend gewirkt.

Schwachheit; denn jenes Compromiß und dieser Concursus wären nur dann möglich gewesen, wenn der Mensch noch dastünde in der physisch-ethischen Integrität, in der er aus der Schöpferhand des HErrn hervorgegangen.

Könnte die Theologie sich wieder entschließen, die aus der Hamartiologie sich ergebenden Consequenzen in ihren Inspirationsbegriff als constitutiven Factor einzutragen, so wäre den leidigen Compromiß- und Concursus-Theorien der Boden entzogen.

Adam vor dem Falle hat die Capacität gehabt, die Wahrheit zu erfassen unter einer bloßen Cooperation des heiligen Geistes. In seiner Hand war, wie Chemnitz[1]) hervorhebt, die erste Form göttlicher Offenbarung, die viva vox, bis zum Sündenfalle sicher.

Der gefallene Mensch hat sie nicht. Unter dem Gewirr *τῶν λογισμῶν κατηγορούντων ἢ καὶ ἀπολογουμένων* mußte ihm die absolute Wahrheit auf rein operativem Wege gegeben werden. Ihm gegenüber mußte, wie Aegidius Hunnius[2]) sagt, der heilige Geist nicht blos auctor, sondern auch dictator der Schrift sein, damit die Bibel sensu strictissimo sei, wie Luther[3]) sagt: Des heiligen Geistes Buch.

---

[1]) Martin Chemnitz, Examen p. 9. Ihm ist jede Offenbarungsform ein unmittelbares persönliches Eintreten Gottes (ex arcana sua sede, quae est lux inaccessibilis prodiens). Die Form, unter welcher er zuerst se et voluntatem suam den Menschen geoffenbart hat, war die viva vox. Letztere aber war nichts Unbestimmtes, sondern sie war ein datum certum verbum. Zum Hüter dieser viva vox hatte er den Adam bestellt. (Deus Adamum constituit aetatis illius quasi episcopum.) Aber das höchste Gut der Menschen, die pura doctrina, konnte Adam freilich nur so lange wahren, der erste Diener am reinen Wort konnte er nur so lange sein, als er noch nicht gefallen war.

[2]) Aegid. Hunnius: De majestate. Wittenberg 1605 p. 68. Wir machen auf diese geniale Schrift, die ihrem großen Verfasser den Ehrennamen: theologus tertius a Luthero eingebracht und die ihn zu einem Classiker der Lehre von der Schrift stempelt, hier schon aufmerksam. Wenn irgend ein Kleinod Lutherischer Theologie es nicht verdient hat, ein Gut todter Hand zu werden, so ist es der mächtige Tractat des Hunnius, der eine wahre Fundgrube echter hoher und tiefer Theologie ist.

[3]) Luther: Predigten, Erlanger Ausgabe 1820 Band VI. p. 470. Man vergleiche hiermit Luther, Auslegung des I. Cap. Johannis Tom. VI. p.

§ 2.

Der λόγος ἔνσαρκος und der λόγος γραπτός. Die Einheit des Material- und des Formalprincips der evangelischen Kirche.

Die Thatsache, daß der Sohn Gottes ΛΟΓΟΣ und das Wort Gottes λόγος heißt, muß für die principielle Construction der Lehre vom Worte Gottes entschieden beachtet werden, ja sie muß für sie einer der vornehmsten Ausgangspunkte sein. Es muß zwischen dem λόγος ἔνσαρκος und γραπτός Analogien von solcher Importanz geben, daß sie für die Gesammtconstruction von entschiedenem Einfluß sein müssen. Das וַיֹּאמֶר in der Genesis des alten und das ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος in der Genesis des neuen Bundes bilden eine so wunderbare Parallele, daß die Theologie aus ihr die Folgerungen ziehen muß. Wer sich freilich dabei beruhigt, daß die Johanneische Logosidee aus der Philonischen originire, wird gar nicht das Bedürfniß haben, sich in den Parallelismus zwischen Genesis 1, 3 und Joh. 1, 1 tiefer hinein zu senken. Wir aber glauben an die volle Unabhängigkeit des Epikolpios von dem rationalisirenden Juden Philo. Es konnte in der That dem Jünger, der drei Jahre lang in der denkbar herrlichsten Hochschule, nämlich am Herzen Jesu, die heilige Theologie studirt hatte, kaum irgend ein Gedanke ferner liegen, als der, bei einem Platonisirenden Hellenisten die grundlegenden Termini zu borgen, auf welche er sein ganzes Evangelium aufbauen wollte. Der Johanneische Logos-Begriff originirt aus dem וַיֹּאמֶר der Genesis. Dort haben wir die σκιὰ τῶν μελλόντων, welche im Prooemium bei Johannes plastische Gestalt

---

1126, wo er von der Genesis sagt, sie enthalte: „Reden des heiligen Geistes aus Mosen genommen," oder Luther, Auslegung des VI. Capit. Joh. Tom V p. 450, wo er kurzweg sagt: „Der heilige Geist hat's gesagt", oder endlich Luther, Predigten, Erlanger Ausgabe Band XIX p. 22, wo er in der Predigt über Gen. 22, 18 von dem Segenswort des HErrn an Abraham aussagt: Der heilige Geist habe es durch den Engel zum Abraham mündlich gesagt, aber dann durch Mosen schreiben lassen. Es kann uns nicht Wunder nehmen, wenn Luther: Predigten Band VIII p. 456 die Quasimodogeniti-Epistel ausdrücklich: des heiligen Geistes Sprache nennt.

gewinnt. Die Johanneische Logos-Idee ist also die theopneustisch geschenkte Auslegung der gleichfalls theopneustisch gegebenen Uroffenbarung aus Gen. 1, 3.[1])

Ist dem aber so, dann müssen zwischen dem *λόγος σαρκωθεὶς* und dem *λόγος θεόπνευστος* heilige Wahlverwandtschaften bestehen. Wir sehen sie zunächst darin, daß auch das geschriebene Wort Gottes als Abglanz der beiden Stände Christi eine Zweiständigkeit hat. Christo aber eignen auch im status exinanitionis alle Attribute des status exaltationis. Er hat die *κτῆσις*, entsagt aber in Folge der *κένωσις* zeitweis der *χρῆσις*. Die Concordienformel sagt[2]) hierüber: „Welche Majestät er doch gleich in seiner Empfängniß auch im Mutterleibe gehabt, aber wie der Apostel zeugt, sich derselben geäußert und wie D. Luther erkläret, im Stande seiner Erniedrigung heimlich gehalten und nicht alle Zeit, sondern wenn er gewollt, gebraucht hat.

Die Kenose Christi ist also eine selbsteigene Gottesthat des Sohnes. Aehnlich verhält es sich mit dem *λόγος γραπτός*. Auch er hat seine Knechtsgestalt, seine *μορφὴ δούλου*, seinen Stand der Erniedrigung. Das sind die Ecken und Kanten der Schrift, die vermeintlichen Widersprüche, alle die Schoßkinder des Modernismus, welche ihn zur Abrogirung des theopneustischen Charakters der Schrift verleiten. Hier besteht der theopneustische Charakter des Wortes Gottes zwar als *κτῆσις*, aber nicht als *χρῆσις*, ja er tritt für das ungeübte Auge, welches sich nicht vom HErrn das *κολλούριον* zum *ἐγχρίσαι τοὺς ὀφθαλμούς* (Apok. 3, 18) kaufen will, bis an die Grenze der *κρῦψις* zurück. Auf dieses Sachverhältniß hat unter den Kappadokern derjenige bestimmt hingewiesen, der unter ihnen die mächtigste dogmatische

---

[1]) Uebrigens scheinen auch modernistisch gestimmte Theologen in der Behauptung der Abhängigkeit des Johannes von Philo nicht mehr gerade den Stein der Weisen zu erblicken. Wenigstens hat D. W. Möller, der in den Studien und Kritiken 1884, IV. Heft meine Geschichte der Arianischen Haeresie einer sehr abgünstigen Kritik unterzogen, es schließlich wenigstens nicht für unmöglich erklärt, daß der Johanneische (Logos) Begriff ohne Einwirkung Philos zu Stande gekommen ist.

[2]) Formula Concord. Sol. Decl. VIII, 26.

Potenz und eine der mächtigsten aller Zeiten gewesen ist, Gregor von Nyssa.[1])

Wenn dieses hellstrahlende Kirchenlicht dem Bedürfniß seiner Zeit entsprechend und der ihm persönlich gewordenen Mission folgend, die Zweiständigkeit des Wortes Gottes nur auf die Christologie anwendet, so hindert uns nichts, den bedeutenden Gedanken des Nysseners zu erweitern und auf das Ganze der Schrift anzuwenden.

Das telische Moment, warum dem Worte Gottes eine solche Zweiständigkeit verliehen ist, ist leicht einzusehen. Nicht der *γνῶσις*, sondern der *πίστις* erschließt sich das Wort:

וְנִרְאֵהוּ וְלֹא־מַרְאֶה וְנַחְמְדֵהוּ

so klagt ex persona eines bloßen Gnostikers der Prophet:[2]) *καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρὸς, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας*,[3]) so rühmt ex persona eines Pistikers der Evangelist.

Die souveraine Gnosis findet am HErrn nur Anstöße, die *πίστις* allein kommt zum *θεᾶσθαι*, also zum Anschauen der ganzen unverdeckten Herrlichkeit des HErrn.

Ganz ähnlich geht es dem geschriebenen Wort. *Βλέπομεν δι᾽ ἐσόπτρου ὡς ἐν αἰνίγματι* und *γινώσκω ἐκ μέρους*, so klagt Paulus aus der Erfahrung seiner *γνῶσις*, *πρόσωπον πρὸς πρόσωπον* und *ἐπιγινώσκω*, so rühmt er, als den letzten Triumph seiner *πίστις*.[4]) Aber nicht nur von den zwei Ständen, sondern

---

[1]) Gregor Nyssa Tom. III p. 469 de deitate filii et spiritus S. unterscheidet zwei Serien von christologischen Selbstzeugnissen des HErrn: 1) *αἱ μὲν τὸ ὕψος τῆς θεότητος τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ μεγαλοφώνως κηρύσσουσι.* 2) *αἱ δὲ πρὸς τὸ ταπεινὸν τῆς ἀνθρωπίνης συγκαταβαίνουσι φύσεως.* Es kommt bei 2 vor allen Dingen auf die Präposition *σύν* an. Das *καταβαίνειν* ist nicht die einzige Eigenthümlichkeit solcher Schriftworte, sondern es eignet ihnen zunächst voll und ganz der theopneustische Charakter. Neben diesem, oder vielmehr Hand in Hand mit diesem haben sie aber auch noch die Function, sich zugleich herabzulassen in die Sphäre menschlicher Niedrigkeit.

[2]) Jesaja 53, 2.

[3]) Joh. 1, 14.

[4]) I. Korinth. 13, 12.

auch von den beiden Naturen des fleischgewordenen Wortes fällt ein Abglanz auf das geschriebene. Bei jenem sind die θεία und die ἀνθρώπινος φύσις heilige Correlata, jede von einer solchen Ganzheit, daß der τέλειος θεός und der τέλειος ἄνθρωπος[1]) bleibt und doch beide von einer solchen hypostatischen Henose, daß der Summenausdruck beider der θεάνθρωπος ist.

Beim λόγος γραπτός sind πνεῦμα und γράμμα[2]) heilige Correlata so zwar, daß πνεῦμα ganz πνεῦμα und γράμμα ganz γράμμα bleibt und doch die zwischen beiden bestehende Henosis nicht eine σχετική, sondern eine οὐσιώδης ist. Wie bei dem λόγος σαρκωθείς die menschliche Natur vermöge der communicatio idiomatum ganz durchleuchtet und ganz verklärt wird von der göttlichen, so zwar, daß neben dem ἀδιαιρέτως und ἀχωρίστως auch das ἀσυγχύτως und ἀτρέπτως unbedingt stehen bleibt, so wird auch bei dem λόγος γραπτός der Gramma-Charakter von dem Pneuma-Charakter ganz durchglüht und die διακονία τοῦ γράμματος wird zur διακονία τοῦ πνεύματος vermöge einer ἰδιοποίησις, einer μετάθεσις, einer μεταγωγία sondergleichen, und doch bleibt jedem von beiden seine Ganzheit unversehrt. Die Schrift ist eben, wie Philippi[3]) sagt: ein gottmenschliches Werk, von welchem gilt: θεῖα πάντα καὶ ἀνθρώπινα πάντα.

Würdigen wir die heilige Wahlverwandtschaft zwischen dem λόγος im Fleisch und dem λόγος im Wort, so wird für die Lehre von der Schrift auch im 2. Artikel ein fester Ort gefunden und die Bibliologie durch sehr heilige Bande mit der Christologie verbunden und es würde das Ziel erreicht werden, das D. Julius Müller[4]) so eifrig angestrebt hat.

---

[1]) Athanasios Orat. I c. Arcan. 10.

[2]) II. Korinth. 3, 6. Verbürgt hier auch der Context in der Epistel auf XII p. Trin. zunächst einen etwas andern Sinn, so berechtigt doch die Emphase, mit der der Gegensatz hervorgehoben wird, auch vollständig zu einer generelleren Fassung.

[3]) D. Philippi, christliche Glaubenslehre, II. Aufl. Band I. p. 246.

[4]) D. Julius Müller, Betrachtungen über das Princip der evangelischen Kirche. Deutsche Zeitschrift 1851, p. 223. Wir machen hier schon auf diese großartige Studie aufmerksam. Die Energie, die feste Geschlossenheit der Gedanken, das gewaltige Wissen, die Virtuosität, den einzelnen Artikel in seinem gliedlichen Zusammenhang mit dem Ganzen zu schauen, das sind die vestigia leonis auch in dieser Schrift Müllers.

Wir erhoffen aber von der Würdigung dieser Wahlverwandtschaft noch einen andern wichtigen Erwerb für die Theologie. Sie wird wesentlich dazu führen, die höhere Einheit zwischen den beiden Principien der evangelischen Kirche zu zeigen. Wenn unsere Kirche zwei Principien aufstellt, ein Formal- und ein Materialprincip, so ruht doch diese Zwei-Principheit auf der selbstverständlichen Voraussetzung, daß diese beiden Principien auf ein einheitliches Grundprincip sich zurückführen lassen, daß sie nur die beiden Seiten desselben Grundprincips sind.

Freilich tritt in der theologischen Arbeit unsrer Tage das Ringen nach der Darstellung der höheren Einheit beider Principien, wie überhaupt die streng dogmatische Arbeit sehr, in den Hintergrund.

Das beklagt mit Recht D. Dorner.[1]) Die ganze modernistisch gestimmte Theologie nimmt an der Erforschung der Einheit der Principien darum verhältnißmäßig nur geringen Antheil, weil sie zu den beiden Principien der Reformation selbst eine überaus freie Stellung einnimmt. Sie schwächt die Begriffe „Offenbarung und Inspiration" so sehr ab, erweicht sie so und bildet sie so um, daß sie in dieser umgeprägten Gestalt nicht mehr ausreichende Fundamente für den Aufbau des evangelischen Formalprincipes sein können. D. Kübel[2]) macht auf dieses Sachverhältniß ausdrücklich aufmerksam.

[1]) D. J. A. Dorner: Das Princip unsrer Kirche nach dem innern Verhältniß der materialen und formalen Seite zu einander. Berlin 1883 p. 50. Er sagt, daß es Zeit sei, an die lange versäumte Arbeit der Feststellung der Principien unsrer Kirche in ihrem Verhältniß zu einander zu schreiten und in derselben Schrift sagt er p. 141—142: Es fehle an einer Erforschung des innern Verhältnisses der beiden Principien. Blieben sie nur einander gegenüber gestellt und würde nicht ihre innere Zusammengehörigkeit erkannt, so klafften sie dualistisch auseinander. Das sind goldne Worte, das ist eine Art Testament des Theologen, dessen eigene Theologie resp. Christologie wir zwar in ihren letzten Resultaten zum größeren Theile ablehnen, dessen Methode aber in den innerlich vornehmen Gleisen alter Theologie sich bewegt.

[2]) D. Rob. Kübel: Ueber den Unterschied der positiven und liberalen Richtung in der modernen Theologie. Nördlingen 1881, besonders p. 105 ff. Wir weisen auf die so sehr belangreiche Schrift, die kaum ein Leser ohne wesentliche Förderung aus der Hand legen wird, besonders hin.

Auch die Stellung der modernen Theologie zum Materialprincip ist eine so erweichte, daß kaum mehr als die Gemeinsamkeit des Namens übrig bleibt. D. Albrecht Ritschl's Rechtfertigungslehre hat keine Familienähnlichkeit mehr mit der alten lutherischen justificatio sola fide.

Aber auch die positiv gestimmte Theologie unsrer Tage hat nur wenig Zeit und Freudigkeit übrig, um in streng dogmatischer Forschung die Einheit der beiden Principien zu erweisen. Die biblische Theologie beansprucht die Alleinherrschaft. Die Entthronung der königlichen Disciplin der Dogmatik zu Gunsten ihrer noch sehr jungen Schwester, der biblischen Theologie, — wir meinen natürlich diesen Begriff hier in demjenigen Sinne, den er als zeitgeschichtlicher theologischer Terminus hat — ist das schwerste Erbe des Pietismus. Auch hierauf macht D. Kübel[1]) energisch aufmerksam. Daß Spener an die Stelle der dogmatischen Methode, die in der evangelischen Theologie unter Chemnitz, Johannes Gerhard und Hunnius unvergleichlich herrliche Blüthen getrieben, die auch noch unter Quenstedt und Calov edle Herbstblüthen gezeitigt, die biblisch-theologische Methode[2]), daß er an die Stelle von Wittenberg zum Ausgangspunkte der Theologie Halle gemacht, ist wohl der verhängnißvollste Schritt, den er überhaupt gethan; und die Aufgabe, sich in diesem Stück aus den Umarmungen des Pietismus zu lösen und wieder in die Luther-Chemnitz'schen Gleise zurückzukehren, ist das vornehmste Pensum für die gläubige Theologie unsrer Tage. Sie würde ihre Zeit nicht verstehen, wenn sie sich dieser Arbeit länger entzöge. Sie würde ihrer doppelten Riesenaufgabe, intra parietes den Rationalismus, extra parietes den Romanismus abzuwehren, nicht gewachsen sein.

---

[1]) D. Rob. Kübel l. l. p. 13 sagt: Die moderne Orthodoxie hat mit seltnen Ausnahmen einen Bund oder ein ziemlich enges Freundschaftsverhältniß eingegangen mit einer Richtung, welche die alte lutherische Orthodoxie lange Zeit sehr scharf bekämpft und wesentlich als heterodox angeschaut hatte, das ist der Pietismus.

[2]) Brettschneider: Dogmatik Leipzig 1828 Band I p. 69 bemerkt mit Recht von der praktischen Dogmatik der Pietisten, daß sie eigentlich bloße biblische Theologie sei.

Unsre Zeit drängt mächtig zu großartigen principiellen Constructionen. Sie bahnen sich auf allen Gebieten an, sie vollziehen sich auf vielen. Auch die evangelische Theologie darf sich diesem gewaltigen Zuge nicht länger entziehen. Nun sind wir ja auf der einen Seite in der herrlichen Lage, einer Neuconstruction nicht zu bedürfen, weil wir in der von der lutherischen Orthodoxie ausgebauten evangelischen Heilslehre eine Feste besitzen, die keine Bresche zeigt, aber diese Feste schützt doch nur die, die wirklich in ihr sitzen, aber nicht die, welche im Angesicht des Feindes außerhalb der Ringmauern einherplänkeln. Die Plänkeleien müssen aufhören, die eigentliche Feste muß mit festen Männern besetzt werden. *Περὶ ἀρχῶν*, de principiis, das war die Losung, die einst Origenes in die Kirche hineingerufen und wenn es auch ihm, dessen Begabung vorzugsweis in die Länge und Breite ging, nur gegeben war, die Losung zu finden, während erst Athanasios, dessen indoles ihn vorzugsweis in die Höhe und Tiefe wies, die Lösung gefunden hat, so war doch das Signal zu einer großartigen Ausgestaltung der Theologie durch des Origenes: *περὶ ἀρχῶν* gegeben.

Περὶ ἀρχῶν! so heißt auch heut die Losung. Um die Principien muß sich wieder alle theologische Arbeit sammeln, um das Formal- und das Materialprincip. Der erste Schritt auf diesem Wege aber muß sein der Erweis der Einheit der beiden Principien. Hie Schwert des HErrn und Gideon! Die Aufgabe ist hoch und edel und der besten Kräfte werth.

Wir treten nun an den bescheidenen Versuch heran, unsrerseits die beiden Principien auf ihre höhere Einheit zurückzuführen und knüpfen hierbei an D. Julius Müller an. Dieser sagt:[1]) „Isolirt, das heißt losgelöst vom Materialprincip würde ihm die Schrift nur ein Nomokanon sein“ und an einer andern Stelle bemerkt er:[2]) „auch nur dies kann die rechte Abhängigkeit von dem maßgebenden Ansehn der heiligen Schrift sein, die sich ihrer selbstbewußt ist als Abhängigkeit von Christo, oder besser als hingebende Anschließung an Christum, um aus seiner Fülle wie:

[1]) D. Jul. Müller l. l. p. 213.
[2]) D. Jul. Müller l. l. p. 214.

Gnade um Gnade

so:

Wahrheit um Wahrheit

zu schöpfen.

Es ist Müllers Art, seine tiefsten Gedanken und besonders diejenigen, welche die eigentlichen Träger, oder die reifsten Früchte seiner tief eindringenden Geistesarbeit sind, nur kurz und knapp anzudeuten. Dem großen Hallenser Gelehrten schweben zwei Gottesworte vor:

1) Joh. 1, 16, in welchem sich wörtlich findet: χάριν ἀντὶ χάριτος

2) Joh. 1, 14, in welchem die beiden Begriffe χάρις und ἀλήθεια nachbarlich bei einander stehen und beide durch das vorangehende πλήρης cumulirt erscheinen. Da nimmt er denn aus Joh. 1, 14 die Wahrheit und bildet aus ihr und dem πλήρης nach der Analogie von Joh. 1, 16 sich ein:

ἀλήθειαν ἀντὶ ἀληθείας.

Das Bahnbrechende an diesen Müller'schen Gedanken ist jedenfalls, daß er seine kundige und im Wegweisen geübte Hand für die Principienlehre der evangelischen Kirche auf Joh. 1, 14 legt.

Das ist in der That der Ort, da der theopneustische Quell für unser evangelisches περὶ ἀρχῶν entspringt. Wir müssen ihn schon zunächst dort vermuthen. Im Prolog des Johannes-Evangeliums, wo der heilige Geist die Grundlinien unsres allerheiligsten Glaubens zeichnet, muß auch das Princip desselben zu finden sein. Ja wir haben das Recht in ihm beides zu vermuthen, den Nachweis des einheitlichen Principes auf der einen Seite, wie den Nachweis, wie dieses einheitliche Princip zwar nicht dualistisch auseinander klafft in zwei selbstständige Principien, wie es aber nach zwei Seiten seine Herrlichkeit ausstrahlen läßt nach seiner Form und nach seinem Gehalt. Princip der evangelischen Kirche ist die:

ΔΟΞΑ ΤΟΥ ΜΟΝΟΓΕΝΟΥΣ ΠΑΡΑ ΠΑΤΡΟΣ

und der ist ein principiell fertiger evangelischer Christ, der zu dem θεᾶσθαι dieser Doxa bereits gekommen.

Nun hat der eingeborene Sohn Gottes eine doppelte Fülle. Er ist nämlich πλήρης:

1) χάριτος
2) ἀληθείας.

Er ist also:

1) der Quell der Gnade
2) der Quell der Wahrheit.

Wiefern er das Erste ist, nehmen wir — und hier treffen wir wieder mit Müller zusammen — aus seiner Fülle:

Gnade um Gnade.

Wiefern er das Zweite ist, nehmen wir aus seiner Fülle:

Wahrheit um Wahrheit.

Als λόγος ἔνσαρκος ist er der Gnadenquell, als λόγος γραπτός ist er der Wahrheitsquell.

Auf der δόξα des HErrn, wiefern sie sich ἐν γραφῇ darstellt, ruht unser Formalprincip, auf der δόξα des HErrn, wiefern sie sich ἐν σαρκί darstellt, ruht unser Materialprincip. Das erstere giebt jeder zu, zu dem zweiten könnte Jemand bemerken, die Rechtfertigung vollziehe sich doch sola fide. Das ist wahr, und wir wären wahrlich die Allerletzten, die den articulus stantis et cadentis ecclesiae, den Haupt- und Fundamentalartikel in seiner einzigartigen Herrlichkeit, in seiner hehren Majestät irgend schmälern wollten; aber der meritorische Grund, auf welchem das: πίστει in Röm. 3, 28 ruht, ist doch die ἀπολύτρωσις ἡ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ in Röm. 3, 24. Wird die Rechtfertigung durch das πίστει allein wirklich, so wird sie doch durch die ἀπολύτρωσις allein möglich. Vielleicht könnte zur evangelischen Principienlehre wesentliches geleistet werden, wenn die besten Kräfte in Joh. 1, 14 einsetzen wollten, aber die conditio sine qua non zu ersprießlicher Arbeit bleibt, daß das Wort Gottes in seiner ganzen theopneustischen Herrlichkeit erkannt wird.

§ 3.

Die Katabatische nicht die anabatische Methode.

Die liberale Theologie unterscheidet sich von der orthodoxen nicht nur hinsichtlich ihrer Resultate fundamental, sondern auch hinsichtlich ihrer Methode. Der erste Theologe, der auf diese methodologische Differenz entschieden hingewiesen hat, ist kein geringerer als der große Athanasios. Er, der pater orthodoxiae,

stellt das Verhältniß zwischen dem Arianischen Liberalismus und der Alexandrinischen Rechtgläubigkeit in folgender Weise dar:[1])

1) die Arianer fragten zur Christologie immer nur:
διὰ τί σὺ ἄνθρωπος ὢν ποιεῖς ἑαυτὸν θεόν.

2) Er und seine Schule dagegen fragten immer:
διὰ τί σὺ θεὸς ὢν ἄνθρωπος γέγονας.

Daß diese Sätze nur diejenige Differenz in der Methode constatiren, die sich in der Behandlung der Christologie äußert, kann nicht befremden. In den Tagen des Athanasios setzte ja eben der Liberalismus in der christologischen Frage ein, und mit so meisterhafter Schärfe hat der gewaltige Alexandriner diesen Gedanken geformt, daß er auch die Discrepanz der theologischen Methoden beider Heerlager dem Ganzen der Theologie gegenüber vollkommen genau zeichnet und darum für alle Zeiten paßt.

Die Arianer operirten in der Christologie von Unten nach Oben, sie gingen von dem: *ἄνθρωπον εἶναι* aus und suchten von diesem Ausgangspunkte aus das: *θεὸν εἶναι*, oder wie sie sagten, das: *ποιεῖν ἑαυτὸν θεόν* des HErrn zu begreifen.

Ihre Methode war also die anabatische.

Den genau entgegengesetzten Weg schlugen die Athanasianer ein. Sie operirten in der Christologie von Oben nach Unten. Sie gingen aus von dem *θεὸν εἶναι* des HErrn und suchten von diesem Mysterion aus für das: *ἄνθρωπον γεγονέναι* des HErrn sowohl das richtige causale als auch das richtige finale Verhältniß zu construiren, wiefern sie diese Centralfrage nach ihrer triadologischen Wurzel wie nach ihrer soteriologischen Krone durchforschten. Ihre Methode war also die katabatische. Wenden wir diese Sätze, wie sie bezüglich des *λόγος ἔνσαρκος* bis auf diesen Tag unzweifelhaft zutreffen, auf den *λόγος γραπτός* an, übertragen wir sie von der Christologie auf die Bibliologie, so würden sie folgende Gestalt annehmen:

1) Die modernistisch gestimmte Theologie, selbst in ihren positiveren Erscheinungsformen, frägt jetzt immer anabatisch die

[1]) Athanasios de decret. Syn. Nic. 1. Es wäre wahrlich an der Zeit, daß die geistesmächtige Schrift: „de decretis“ von jedem jungen Theologen studirt würde.

Schrift: Wieso bist du, die du so viele Schwierigkeiten enthälst, inspirirt?

2) Die orthodoxe Theologie frägt dagegen katabatisch: Warum enthälst du, die du doch inspirirt bist, so viele Schwierigkeiten?

Nun sind wir freilich auf einen Einwand gefaßt, daß die anabatische Methode vor der katabatischen den Vorzug größerer Wissenschaftlichkeit habe. Wäre dem wirklich so, dann wären wir wahrlich die letzten, welche die katabatische empfehlen würden, denn darin stimmen wir mit dem Nazianzener[1]) ganz zusammen, daß die *λόγοι*, also die Wissenschaften das *πρῶτον μετὰ τὸ πρῶτον* sind, daß wenn unzweifelhaft die *πίστις* das Erste ist, die Wissenschaften nach diesem Ersten das Erste sind. — Wir haben allezeit mit bräutlicher Liebe um die Wissenschaften gefreit und eignen uns freudig ein Zeugniß desselben Autors an, der versichert hat, die Liebe zu den Wissenschaften habe ihn von seinen ersten Jünglingsjahren an begleitet:[2])

ἄχνους πάρεια τῶν λόγων δ' ἔρως
θερμός τις εἶχεν.

Auch uns hat, da die Wange noch unbeflaumt war, diese Liebe schon gehalten. Wir stimmen auch zusammen mit Basileios[3]) der es an Mose rühmt, daß er auch *τὰ Αἰγυπτίων μαθήματα* und von Daniel, daß er auch *τὴν σοφίαν Χαλδαίων* studiert. Ja grade bei der denkbar entschiedensten Glaubensstellung wird die Liebe zu den Wissenschaften am tiefsten gehen können und eine heilige Liebe sein dürfen, weil sie nicht erkauft ist um den Preis einer schwankenden Stellung zu Christo. So lange man nicht ganz fest gegründet ist in Christo, macht der wissenschaftliche Theologe an der Wissenschaft immer wieder die schmerzliche Erfahrung, die dem Nazianzener[4]) und dem Basileios während der Athenischen Studien nicht erspart geblieben:

κενὴν μακαρίαν τὰς Ἀθήνας.

---

[1]) Gregor von Nazianz: orat. IV p. 132 A. *Στηλιτευτικὸς πρῶτος.*

[2]) Gregor Naz. bei Georg Calixt de conj. cleric. p. 264.

[3]) Basileios: *Πρὸς τοὺς νέους* Tom. III p. 568. Wir wünschen von ganzer Seele, daß jeder studirende Jüngling diese köstliche Schrift lesen möge.

[4]) Gregor Naz. orat. XLIII. 785.

Erst wenn die Stellung zu Christo eine absolut feste geworden, kommt die höchste, weil lauterste Freude an den Wissenschaften. Dann erst erfährt man:[1])

χρυσᾶς τὰς Ἀθήνας ὄντως.

Wir bestreiten darum auf's Entschiedenste, daß der katabatische Weg an Wissenschaftlichkeit hinter dem anabatischen zurückstehe. Der Begriff der Wissenschaftlichkeit ist überhaupt in unsern Tagen ein flüssiger geworden.

Die große Neigung des gesammten Liberalismus, den Charakter der Wissenschaftlichkeit nur da freigebig zuzugestehen, wo er einen Tropfen liberalistischen Oeles findet; wo aber in einem Geistesproduct in unentwegter Schärfe die vom Modernismus unerschütterte altchristliche Weltanschauung, die bereit ist, alle Consequenzen zu ziehen, begegnet, ihn consequent zu weigern, hat viel Verwirrung angerichtet. Sie hat einem der vornehmsten, energischsten und tiefsten Geister unsres Volkes, dem Dr. Julius Stahl, die Kriegserklärung erpreßt:

Umkehr der Wissenschaft.

Kleine und enge Geister haben ihn dafür in den Bann gethan und ihm selbst das Beneficium geweigert, seine großartige Beleuchtung dieses Schlachtrufes[2]) zu studiren. Thäten sie das, so müßten sie erfahren, daß Dr. Stahl nicht entfernt daran denkt, die echte Wissenschaft verkleinern zu wollen, sondern daß er grade eine Lanze bricht für die letztere gegen eine Unwissenschaftlichkeit, die sich mit dem Aushängeschilde angeblich echter Wissenschaft schmückt.[3])

---

[1]) Gregor Naz.: orat. XLIII. p. 780.

[2]) Dr. F. Jul. Stahl: Die Philosophie des Rechtes. V. Aufl. II. Band, Erste Abtheilung 1878. Vorrede zur dritten Auflage p. I—XXX.

[3]) Dr. Stahl protestirt (l. l. p. VII.) ausdrücklich dagegen, seinen Ruf als eine Herabwürdigung der Wissenschaft aufzunehmen. Er appellirt daran, wie die Weltereignisse ihm Recht gegeben: „Dieser Ruf meiner schwachen Stimme vor 25 Jahren ist seitdem durch die Donnerstimme der Weltereignisse wiederholt worden", und über eine Wissenschaft, nämlich die Philosophie spricht er sich dann (l. l. p. XXV.) dahin aus: „Wahrlich nicht der Wissenschaftlichkeit der Philosophie trete ich entgegen durch den Ruf zur Umkehr, sondern ihrer Unwissenschaftlichkeit. Nicht um wissenschaftliche Strenge und Gesetzmäßigkeit, sondern unwissenschaftlicher Willkür und Gewaltthätigkeit wegen bestreite ich sie. Ich streite wohl aus dem Glauben, aber nicht durch die Mittel des Glaubens." Diese ipsissima verba Stahls werfen auf seinen Weckruf ein besonders volles Licht.

Die Controverse, welche Dr. Stahl's Weckruf hervorgerufen, ist todtgeschwiegen, aber gelöst ist sie nicht. Auch die Theologie unserer Tage hat sich bedeutende Gedanken, die der selige Kämpfer in der Motivirung seines Schlachtrufes ausgesprochen, noch anzueignen, besonders bezüglich ihres rechten Verhältnisses zur Philosophie.[1])

Wie sich eine Wissenschaft des Christenthums vom Standpunkte der Vernunft nur auf anabatischem Wege gewinnen ließe, so sicher eine Wissenschaft der Vernunft vom Standpunkte des Christenthums nur auf katabatischem. Dem letzteren aber die Wissenschaftlichkeit abzusprechen, ist thöricht.

Ist etwa die Astronomie darum weniger eine Wissenschaft, weil sie mit dem Makroskop den Himmel betrachtet, als die empirische Naturwissenschaft, weil sie mit dem Mikroskop die Erde beschaut? Oder ist diejenige Theologie, welche aus dem Ganzen der Heilslehre die heiligen Grundsätze für die Durchforschung ihrer Theile ableitet, weniger wissenschaftlich, als diejenige Theologie, welche aus der Durchforschung der Theile die Gesetze zur Anschauung des Ganzen sucht? Es ist ein dringendes Bedürfniß der Zeit, die katabatische Methode in der Theologie wieder zu Ehren zu bringen. Man wird sich kaum der kirchengeschichtlichen Thatsache verschließen dürfen, daß die allergrößten Rüstzeuge, die der HErr seiner Kirche seit den Tagen der heiligen Apostel überhaupt geschenkt hat, durchweg Katabatiker waren. Das gilt von den beiden Riesengestalten: Athanasios und Luther, das gilt von den zweimal drei Männern, die er hinter diese Heroen gestellt, von Basileios, Gregor von Nyssa und Gregor

[1]) Dr. Stahl räth (l. l. p. XVI) der Theologie, sie solle sich: „jenen Reichthum der Begriffe, welche die Philosophie entfaltet hat, nunmehr von christlicher Erkenntniß aus sichten und zurechtsetzen, auf daß sie durch den Stab Gottes, der ihr gegeben ist, die bitteren Wasser in süße wandle." Ja er macht (l. l. p. XVII) einen noch kühneren Vorschlag: „Man hat in neuerer Zeit so oft eine Wissenschaft des Christenthums vom Standpunkte der Vernunft gegeben. Es wäre an der Zeit, eine Wissenschaft der Vernunft vom Standpunkte des Christenthums zu geben. Wenn die Theologie das Gebiet der Philosophie erobert, so ist das der sicherste Schutz, daß nicht die Philosophie immer wieder auf's Neue die Eroberung auf ihrem Gebiete versuche."

von Nazianz, welche hinter Athanasios, und von Chemnitz, Gerhard und Hunnius, welche hinter Luther standen.

Liegt aber das Bedürfniß zur Katabatik schon für die ganze Theologie vor, so ganz besonders für den Artikel von der Theopneustie.

Als durch den anabatischen Weg, den Areios gegangen, das Heiligthum in höchster Gefahr war, da setzt 322 der nach unserer Rechnung damals 22jährige Jüngling Athanasios in der Erstlingsschrift, die er überhaupt geschrieben hat, und zwar gleich in ihren allerersten Sätzen, streng katabatisch in dem Artikel von der Schrift ein.

Er proclamirt ihre Souveränität in dem Satze:[1])

ἀφ' ἑαυτῆς ἔχει τὸ γνώριμον.

Er proclamirt die Autarkie der Schrift, begründet sie aber aus ihrem theopneustischen Charakter[2]): αὐτάρκεις μὲν γάρ εἰσιν αἱ ἅγιαι καὶ θεόπνευστοι γραφαί.

Daß man in der Theopneustie-Lehre den katabatischen Weg verlassen, hat viel Elend angerichtet und noch richtet dort die anabatische Methode viel Elend an.

Sie war die alleinherrschende in der Zeit des Rationalismus. Das war ein Unglück, aber es brauchte nur ein vorübergehendes zu sein; denn wäre die anabatische Methode ein Specificum des Rationalismus geblieben, so war die Hoffnung berechtigt, daß zugleich mit der Ueberwindung des letzteren auch sie überwunden werden könnte.

Leider aber hat sie sich aus dem Rationalismus hinübergerettet in die außerordentlich einflußreiche und vielverzweigte Schule des gläubigen theologischen Pietismus. Hier war ihr entschlossener Vertreter der große Studentenvater D. August Tholuck. Dieser gerade hat in einer besonderen, in blendender Darstellung geschriebenen Studie mit vollster Energie die anabatische Methode auf die Theopneustie angewendet.[3]) In ihren

[1]) Athanasios c. gentes I, 1. A. p. I.

[2]) Athanasios c. gentes I, 1. B p. 1.

[3]) D. Aug. Tholuck: Die Inspirationslehre. II. Artikel. Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben. 1850 Nr. 42 u. 44.

Bahnen wandelnd gewinnt Tholuck zunächst die völlige Negirung des altkirchlichen Inspirationsbegriffes und erklärt es noch dazu für ungefährlich, denselben aufzugeben.[1])

Er vertritt also in der Inspirationslehre durchaus den modernen Standpunkt, der tabula rasa schafft und ein völlig Neues bauen will. Von diesem Ausgangspunkte aus durchforscht er nun die Schwierigkeiten, welche die Schrift bietet. Diese bauschen sich ihm ins Ungeheuerliche auf. Er macht aufmerksam auf die angeblich 5000 Lesarten, von denen die meisten unwesentlich, etliche aber, z. B. 1. Joh. 5, 7 wesentlich seien. Er weist dann auf die in der Beschaffenheit der Schrift selbst liegenden Argumente gegen die alte Inspirationslehre hin, auf die sprachliche Unvollkommenheit, auf die angeblichen 'geschichtlichen und geographischen Irrthümer, den inviduellen Sprachcharakter, den Styl, die verschiedene Darstellungsweise z. B. bei Paulus, Johannes und Jakobus. Er constatirt Uebersetzungsfehler aus der LXX, redet von factischen Unrichtigkeiten, wie von der angeblichen Discrepanz zwischen Luk. 6 und Mathäi 5—7, zwischen Luk. 6, 29, 44 und Matth. 5, 4 bis 7, 16, und endlich preist er uns ein wunderliches phantastisch-moderniſtisches Urtheil des Engländers Coleridge, in welchem er im Wesentlichen seine eigene Inspirationslehre wiederzufinden scheint. Wir lassen das Phantasiegebilde jenes Engländers in der Anmerkung folgen, protestiren aber gegen dasselbe in allen seinen Theilen aufs Feierlichste, am meisten aber gegen die wunderbar abgeschmackten Vergleiche, die jener Brite zieht.[2])

---

[1]) D. Tholuck l. l. p. 329. Er sagt hier ausdrücklich: daß die alte Inspirationslehre unhaltbar ist und daß das Aufgeben derselben ungefährlich ist. Die Stunde, da Tholuck diesen Satz geschrieben, war für die Geschichte der evangelischen Theologie eine unsagbar verhängnißvolle Stunde, eine ähnlich verhängnißvolle Stunde, wie die, da der Bischof Vincentius 353 die Beschlüsse von Arelate unterzeichnete.

[2]) Samuel Coleridge: Confessions of an enquiring spirit. London 1840 bei Tholuck l. l. p. 331: „Jene Lehre von der Inspiration versteinert auf einmal den ganzen schönen Leib der heiligen Schrift in allen seinen Harmonien und symmetrischen Abstufungen — das Weiche, wie das Feste, das Blut, von dem geschrieben steht, daß es Leben ist, die empfindenden Nerven und das grobgewobene, aber weiche und elastische Zellengewebe. Dieser

Zwar sind diese Tholuck'schen Ausführungen nicht ohne Erwiderung geblieben. D. Rudolf Stier,[1]) der nach Tholuck's eigener Meinung von den Deutschen der damaligen Generation der älteren Inspirationslehre am Nächsten steht, spricht die Befürchtung aus: „wir könnten etwa gar anstatt des Papstes, die sich ändernde Wissenschaft zur Behörde der Endresultate und Endurtheile bekommen".

Es soll dem treuen Interpreten der Reden Jesu unvergessen bleiben, daß er eine Lanze gebrochen hat für die „Unfehlbarkeit und Autorität des im Geiste Gottes geschriebenen Wortes."

Doch Stiers muthiger Protest hat nicht zu hindern vermocht, daß die anabatische Methode im Sinne Tholucks in weiten Kreisen herrscht. Wo sie aber herrscht, da freilich ist die Schrift ihrer eigenthümlichen Majestät entkleidet. Sie hört auf, Schrift von Gottes Gnaden zu sein, sie verliert ihre heilige Aseïtas, den Charakter des: *γραφὴν εἶναι καθ' ἑαυτήν*. Dieser Charakter aber ist gerade ihre Krone. Vermöge seiner besteht eine heilige Wahlverwandtschaft zwischen dem Autor, dem HErrn und seinem Werke, der Schrift.

Wie der Autor sich Exodus 3, 14 vorstellt:

אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה

so steht auch sein Werk, die Schrift, vor uns und führt sich bei uns ein mit dem königlich stolzen Wort: Ich bin, die ich bin.

---

athmende Organismus, dieses herrliche Panharmonikum, welches ich auf seinen Füßen stehen sah, wie einen Menschen und mich anreden hörte mit der Stimme eines Menschen, das wird von dieser Lehre sofort verwandelt in einen kolossalen Memnonskopf mit einer dünnen Röhre für eine Sprache, welche die Menschensprache nachäfft, die Redeweise vieler Menschen, aber doch nur eine Stimme ist. Nun überzeuge man mich, daß alle diese herzerweckenden Aeußerungen menschlicher Herzen nur die divina comoedia, eines übermenschlichen — o halte mir, ich bitte, diesen Ausdruck zu gut — Bauchredners sind, daß der Königliche Hoheprieſter ein Automat ist." So weit Coleridge. Welches Lehrbuch der alten Dogmatik mag wohl der Mann studirt haben, ehe er seine grenzenlos abgeschmackten und unwürdigen Einfälle vom Memnonskopf mit der dünnen Röhre, vom Bauchredner und dem Automaten zu Papier bringen konnte. Daß aber der theure Hallenser Theologe an diesem Exposé Geschmack finden konnte, ist geradezu räthselhaft.

[1]) D. R. Stier. Deutsche Zeitschrift 1851 p. 172. Wir empfehlen auf's dringendste die Stier'sche Auseinandersetzung.

Ich habe mein ureigenes, nach meinen immanenten Ursprungs- und Wesensgesetzen allein bestimmtes Sein. Mir thut weder der Dissensus der theologischen Wissenschaft irgend einen Abbruch, noch wächst mir durch ihren Consensus irgend etwas zu.

Es wäre ein nicht wieder gut zu machender Schade, ja es wäre eine todtbringende Wunde für die evangelische Kirche, wenn es sich dauernd als einen Bestandtheil der modernen Theologie fixiren sollte, daß die Schrift ihren normativen Charakter nicht *φύσει* in sich trägt, sondern daß sie ihn erst erhalten muß durch die consentirende theologische Wissenschaft, daß sie schließlich also nicht von Gottes Gnaden Gottes Wort sei, sondern, daß sie es erst werden müsse von „eines Professors Gnaden".

Der anabatischen Methode steht nun gegenüber die katabatische. Sie geht aus von der Thatsache, daß die Schrift Gottes Wort ist. Sie ist sich bewußt, daß die Theologie und zwar sowohl die praktische, wie die akademische nicht das Recht haben kann, aus Gottes Wort zu machen, was sie will, sondern daß es vielmehr ihr Beruf sei, am Worte Gottes zu dienen, denn nur *ὑπηρέται Χριστοῦ* und *οἰκόνομοι μυστηρίων θεοῦ*, sind nach 1. Korinth. 4, 1 die Theologen.

Besonders und zwar nicht nur energisch wie Stier, sondern zugleich principiell hat in unsern Tagen D. Rudelbach den Weg der Katabase erwählt. Wir legen auf das principiell den denkbar höchsten Werth, denn gerade das drückte doch der alten lutherischen Dogmatik ihr eigenthümliches Gepräge auf, daß ihr die beiden Principien nicht blos das Formalprincip und das Materialprincip sind, sondern auch das Formalprincip und das Materialprincip, daß sie beide nicht nur behandelt als einzelne Artikel, wie die andern, sondern zugleich als die heiligen Centralsonnen, von denen das Licht in alle andern Artikel fällt.

D. Rudelbach nimmt in der Geschichte der Inspirationslehre eine ganz hervorragende Stelle ein. Als er im Jahre 1840 in Verbindung mit D. Guerike die Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie und Kirche herausgab, eröffnete er sie mit einer aus seiner eigenen Feder stammenden Artikelserie über die Lehre von der Inspiration.

Das war freilich ein rechter Anfang für ein Unternehmen, welches der lutherischen Theologie und Kirche dienen wollte. Wie einst der große Normal-Dogmatiker Johannes Gerhard seine loci begonnen hatte mit: de scriptura sacra, so will Rudelbach von diesem heiligen Atrium aus an der Wiedererweckung lutherischer Theologie arbeiten, er, der mit allen seinen Grundanschauungen fest wurzelt in der Theologie der lutherischen Orthodoxie.

Wie wir vorhin bezüglich der Methode zwei Grundrichtungen unter den heutigen Theologen unterschieden haben, so können wir auch unter den Theologen, die dem Glauben ähnlich sein wollen, zwei Strömungen und Strebungen deutlich unterscheiden.

Die Einen stehen der modernen Theologie, wie sie ihre Grundformen durch Schleiermacher erhalten hat, im Wesentlichen sympathisch gegenüber. Sie gehen auf die modernen Ideen an sich ein, ja sie lassen sich's auch gefallen, daß grundlegende, ja die grundlegendsten Artikel, wie von der Inspiration, von der Trinität aus dem Centrum in die Peripherie verbannt werden, und sie suchen nur innerhalb dieser principiellen Anfreundung mit dem Modernismus aus den alten herrlichen Schätzen in die einzelnen Artikel soviel hinüber zu retten, als sich ohne entschlossenen principiellen Gegensatz retten läßt. Wenn es in dieser Richtung wieder verschiedene Richtungen giebt, so liegt der Eintheilungsgrund darin, ob ihr Latitudinarismus pietistischer oder rationalistischer Herkunft ist. In den Händen der Vertreter dieser Strömung wird die Inspirationslehre zu altkirchlicher Fülle nie gesunden.

Die Andern stehen dem Modernismus als solchem principiell antipathisch gegenüber, wenn sie sich auch durchaus nicht verschließen gegen die Anerkennung, daß auf manchen Einzelgebieten auf Grund reichlicher fließender, oder gar neu entdeckter Quellen sich mancherlei neue Gesichtspunkte ergeben haben, so wahren sie sich doch ihr volles Recht, ja es ist ihnen heilige Gewissenssache, im Gegensatz zum Modernismus die evangelische Theologie lutherischen Bekenntnisses auf ihren alten heiligen Fundamenten zu reconstruiren.

In die letztere Kategorie gehört Rudelbach. Er ist der Methode nach Katabatiker. Er ist dem Standort nach eine anima naturaliter Lutherana.

Uns aber fesselt der theure Mann darum so, weil er im geistlichen Ritterdienst an der gefährdeten Inspirationslehre[1]) seine tiefsten und originalsten Gedanken hat produciren dürfen. So sagt er gegen Twesten:[2]) „Nicht das christliche Bewußtsein habe festzustellen, was inspirirt sei, sondern die Schrift habe, weil sie inspirirt sei, das christliche Bewußtsein zu reguliren."

Abgesehen von dieser schönen Antithese, die durch ihren frischen Ton und ihre originelle Fassung an die Claus Harms'schen Thesen gemahnt, hat Rudelbach zur Theopneustie Gedanken von höchster Importanz beibringen dürfen, Gedanken, die für den Wiederaufbau der Inspirationslehre als wesentliche Bausteine werden dienen müssen. Wir heben von ihnen nur zwei, innerlich eng zusammengehörige hervor:

1) Rudelbach macht[3]) den modernen Arbeiten zur Theopneustie den Vorwurf: „daß von diesem Begriff gesprochen werde, ohne

---

[1]) D. A. G. Rudelbach: Die Lehre von der Inspiration der heiligen Schrift mit Berücksichtigung der neusten Untersuchungen darüber von Schleiermacher, Twesten und Stendel, historisch apologetisch und dogmatisch entwickelt. Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie und Kirche 1840. I, 1—59. II, 1—66. 1841. IV, 1—39. 1842 II, 1—51. Wir empfehlen diese Studien allen Freunden des göttlichen Wortes auf's dringendste. Es liegt in ihnen ein wahres Cabinetsstück gelehrter und bekenntnißtreuer Theologie vor.

[2]) D. Twesten hatte in seinen Vorlesungen über die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche, Hamburg 1826, Band I p. 422, die Schleiermachersche Inspirationslehre nach zwei wesentlichen Richtungen hin der kirchlichen näher zu rücken versucht: 1) er erkennt an, daß sich die Inspiration nicht nur auf die Lehre, sondern auch auf die Geschichte beziehe, 2) daß sie nicht blos die Sachen, sondern auch die Worte umfasse. Er limitirte aber Beides ganz in Schleiermachers Sinne dahin, daß die Heilsgeschichte inspirirt nur sei, wiefern sie für das christliche Bewußtsein Bedeutung habe, und daß sich die Inspiration auf die Worte nur in so weit erstrecke, wiefern die Wahl der Worte mit dem religiösen Leben in Verbindung stehe. Die Vertiefung war also eine sehr relative und vermochte keine Schranke gegen den Schleiermacherschen Subjectivismus aufzurichten.

[3]) Rudelbach l. l. p. 8.

daß die tiefste und ewige Wurzel desselben, die Persönlichkeit und das persönliche Wirken des heiligen Geistes, anerkannt werde."

So lange die durch Schleiermacher bewirkte Entthronung des heiligen Geistes und seine Herabdrückung auf das überaus bescheidene Niveau des Gemeindegeistes in der Theologie von dominirendem Einfluß für weite Kreise bleibt, fehlt eine der allervornehmsten metaphysischen Prämissen zur Reconstruction der biblischen Inspirationslehre. — Wäre nicht in unsern Tagen das Interesse an geschlossner dogmatischer Geistesarbeit ein so geringes, so müßten sich doch alle ernsteren Theologen sagen, daß so lange nicht der heilige Geist wieder auf den Thron seiner hypostatischen Gotteshöhe gestellt sei, sich weder die Soteriologie, noch die Bibliologie zu alter Kraft erheben können, weil weder der Artikel von der regeneratio, noch der von der inspiratio sich dann zu altevangelischer Festigkeit und Fülle ausbilden könne. Beide müssen ja natürlich in einem ganz andern Lichte erscheinen, je nachdem man den heiligen Geist als Kraft oder Person bekennt. — Ist die Theopneusie nur die Function einer vis inspirans, so kann die Theopneustie der Schrift niemals den Charakter souverainer Gotteswahrheit verleihen. Ist aber die Theopneusie die Action eines Inspirators, nämlich des mit dem Vater und dem Sohne gleichewigen und gleichherrlichen heiligen Geistes, so verleiht ihre Theopneustie der Schrift ganz von selber den Charakter unfehlbarer Gotteswahrheit.

Hier steht unsere Zeit vor einer Aufgabe an Größe und Höhe ähnlich der, die einst den drei großen Kappadokern gestellt war. Als man in homoiusianischen Kreisen müde geworden war, die Homousie des Sohnes zu bestreiten, da warf sich die innerlich noch nicht völlig überwundene Opposition auf die Bestreitung der Wesensebenbürtigkeit des heiligen Geistes. Hieraus erwuchs den Kappadokern der besondere Beruf, die Pneumatologie aus den Tiefen der Schrift neu zu heben und die ganze persönliche Gottesherrlichkeit der dritten Hypostase aus ihr zu erweisen. Sie erwiesen sich dieser Aufgabe wunderbar

gewachsen. Basileios,[1]) der Nyssener[2]) und der Nazianzener[3]) haben hier Hebungen dargeboten, die ihnen die Ehre sichern, die größten Theologen zur Pneumatologie zu sein. Wir empfehlen denen, welche nach einem festen Inspirationsbegriff verlangen, dringend als Vorstudium die Hauptschriften jener drei großen Zeugen. Man hört auf, mit Gottes Wort zu spielen, man geht sofort von der modernen Eisegese zur alten Exegese über, wenn sich den Glaubensaugen des Forschers zum ersten Male Gott der heilige Geist in seiner ganzen vollpersönlichen, hypostatischen Majestät geoffenbart hat.

Auf den nothwendigen und innerlichen Zusammenhang zwischen Pneumatologie und Theopneustie energisch wieder hingewiesen zu haben, das ist D. Rudelbachs erstes großes Verdienst. Die Lehrgeschichte des Reiches Gottes zeigt es unwiderlegbar, daß, wenn die Pneumatologie hoch im Schwange geht, auch die Theopneustie tiefe Wurzeln hat, daß aber, wem die erstere pneumatomachisch gedrückt ist, die letztere rationalisirend zersetzt wird.

2) Von der festen und hohen Position unbedingter Anerkennung der persönlichen Herrlichkeit des heiligen Geistes ausgehend, gewinnt Rudelbach eine neue Operationsbasis in seiner These von der Selbsterniedrigung des heiligen Geistes.[4]) Sie ist der zweite wesentliche Baustein, den zur Inspirationslehre beizubringen dem D. Rudelbach verstattet war.

Die Kenose des heiligen Geistes gewährt Ausblicke überraschender Art zur Lösung vieler Schwierigkeiten der Schrift. Sie erscheinen dann nicht im Lichte von Unvollkommenheiten der menschlichen scribae, sondern als freie Bewegungen und

---

[1]) Basileios: Epist. 189 p. 688 D und 689 und 692. Epist. 113. De spiritu 5. Cap. 17 p. 152 und 153 c. 21 p. 164 c. 25 p. 175.

[2]) Gregor v. Nyssa: de Trinit. III p. 9. A und Katech. orat. III p. 48. B. C. D.

[3]) Gregor von Nazianz: Orat. XXIX, 16 p. 535 A. Orat. XLIII p. 823, 824. Orat. XXX, II. p. 563 B und XXXI, 12 p. 563 C. D. Vergleiche übrigens zu allen dreien: Meine Geschichte der Arianischen Haeresie, Band II p. 478—488.

[4]) Rudelbach l l. p. 9.

Actionen des inspirirenden heiligen Geistes, für welche das telische Moment sehr verschieden sein kann.

Verwandt mit der Rudelbach'schen Kenose des heiligen Geistes ist übrigens ein Gedanke Quenstedt's, der auch die stylistischen Eigenthümlichkeiten der Schrift auf die Initiative des heiligen Geistes zurückführt, wenn auch die attemperatio des heiligen Geistes ad captum et indolem scriptorum, wie sie Quenstedt[1]) lehrt, ein wesentlich anders abgeschatteter Begriff ist, als die Rudelbach'sche Kenose und wenn auch letztere nach Seiten der Kühnheit der Conception und der Weite des durch sie geschaffenen Ausblicks vor ersterer den Vorzug verdient.

§ 4.

Die irdische und die himmlische Logik.

Wenn die Erde ihre Logik hat, so muß der Himmel auch seine Logik haben und die Kategorien der himmlischen Logik müssen um so viel höher sein, als die der irdischen, um wieviel der Himmel höher ist, als die Erde.

Daß dem wirklich so ist, hat der HErr Jesus selbst in einem Worte ausdrücklich bezeugt, welches schon durch seinen Context als ein vornehmes Glied der majestätischen Gottesgedanken, die der HErr in jenem Nachtgespräch mit Nikodemus entwickelt hat, eine ganz eigenartige Bedeutung erhält, welches aber, wie es uns wenigstens scheinen will, von der Theologie noch lange nicht ausgiebig genug gewerthet worden ist.

Der HErr sagt: Joh. 3, 12:

Εἰ τὰ ἐπίγεια εἶπον ὑμῖν καὶ οὐ πιστεύετε, πῶς ἐὰν εἴπω ὑμῖν τὰ ἐπουράνια πιστεύσετε;

Er unterscheidet also zunächst bestimmt *ἐπίγεια* und *ἐπουράνια*. Daß dieser Unterschied ein tiefgreifender ist, hat Steinmeyer[2]) klar hervorgehoben. Er thut es bei Markirung der Thatsache, daß die Apostel niemals Gleichnisse gebildet haben, sondern daß die *παραβολή* die ausschließliche Domäne des HErrn geblieben ist. Er sagt wörtlich: „Ueber die Lehrform

[1]) Quenstedt I, p. 76 conf. auch Philippi I p. 247 Anmerk. X.

[2]) D. F. L. Steinmeyer: Die Parabeln des HErrn. Berlin 1844 p. 4, Anmerk. 2.

der Parabel hatte der allein das Verfügungsrecht: cujus schola in terra, cujus cathedra in coelo est. Kein Apostel hat sich daran gewagt, keinem Apostel stand sie an. Nur der, welcher vom Himmel gekommen war, um die ἐπουράνια den Menschen zu enthüllen, konnte die ἐπίγεια als deren Spiegelbilder verwenden."

Hätte es innerhalb des Planes, den D. Steinmeyer für seine Parabeln gehabt, gelegen, uns in die Tiefen des Gegensatzes zwischen ἐπίγεια und ἐπουράνια überhaupt einzuführen, wir hätten ihm dann sicher eine köstliche, die Theologie wesentlich bereichernde Gabe zu danken. Wir wenigstens wüßten von den Lebenden Keinen, in dessen Hand wir lieber diese Aufgabe sähen. Der Theologe ersten Ranges, der den ganzen formalen Apparat der neueren Theologie, wie Wenige, beherrscht und der doch inhaltlich die πανοπλία unentwegten alten Glaubens trägt, ist durch die Hoheit und Feinheit seines Geistes, durch die Akribie und Asphalie seiner Darbietungen zu derartigen theologischen Bergmannsarbeiten charismatisch veranlagt.

Finden diese Zeilen den Weg zu dem verehrten Greise, so mögen sie ihm das desiderium dolmetschen, daß er, ehe ihn der HErr ruft, die Theologie noch beschenken wolle mit einer Feierabendstudie über ἐπίγεια und ἐπουράνια.

Wir treten nun an den Versuch heran, aus jenem Jesusworte die Consequenzen für die principielle Construction der Lehre von der Theopneustie zu ziehen.

Der HErr unterscheidet ἐπίγεια und ἐπουράνια, Irdisches und Himmlisches. Es erhellt bei tieferem Eingehen auf das ganze Nachtgespräch mit Nikodemus von selbst, daß sich diese Unterscheidung nicht bezieht auf den Inhalt, sondern nur auf die Form.

Inhaltlich nämlich sind die Fragen, die der HErr vor Nikodemus entwickelt hat, durch und durch himmlisch. Es handelt sich in ihnen gerade um die hehrsten und größten Mysterien des Glaubens.

V. 3 bezeugt das Grundgeheimniß der Soteriologie, die Wiedergeburt, das γεννηθῆναι ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος. Es culminiren in diesem kurzen Satze gradezu die Mysterien. Klingt doch durch ihn auch das Geheimniß vom Taufsakrament hindurch.

In V. 6 haben wir das Grundgeheimniß der Hamartiologie vor uns. Das Wort des HErrn: *τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς σάρξ ἐστιν*, ist neben Röm. 5, 12 und Ephes. 2, 4 der neutestamentliche Hauptspruch für die Kernlehre von der Erbsünde.

V. 8 *Τὸ πνεῦμα, ὅπου θέλει πνεῖ* beschreibt das wunderbare Wehen und Walten Gottes des heiligen Geistes.

V. 13 und 14, also unmittelbar hinter dem Fundort der *ἐπίγεια* und *ἐπουράνια*, sind eine wahre sedes doctrinae für die Christologie. Die Worte: *ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ* bezeugen zur Lehre von Christi Person das ewige Sein des Sohnes im Himmel und das: *δεῖ ὑψωθῆναι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου* bezeugt zur Lehre von Christi Werk das göttliche Müssen des Leidens Christi.

Nehmen wir 3, 16 hinzu, welcher Vers nach unserer Ueberzeugung ipsissima verba des HErren, nicht die Johanneische Auslegung zum ganzen Abschnitt enthalten, so haben wir in dem *ἀγαπῆσαι* des Vaters zusammen mit dem *πνεῖν* des Geistes und mit dem *εἶναι* und *ὑψωθῆναι* des Sohnes eine majestätische Bezeugung des Grundgeheimnisses von der Trinität.

Wir meinen den Beweis erbracht zu haben, daß die *ἐπίγεια*, von denen der HErr hier redet, inhaltlich die tiefsten Gottesgeheimnisse betreffen. Ein höherer Inhalt also bleibt für die *ἐπουράνια* nicht übrig. Die Trinität ist das größte Geheimniß nicht allein auf Erden, sondern auch im Himmel. Ein höheres Lied, als das dreimal Heilig, giebt es auch für den Sängerchor der Seraphim nicht.

Wenn nun aber doch der HErr von den *ἐπίγεια* besondere *ἐπουράνια* unterscheidet, so muß sich das Unterscheidende beschränken auf die Form, auf die Gewandung, in welcher diese Geheimnisse sich darstellen.

Die *ἐπίγεια* sind die Geheimnisse Gottes, die uns enthüllt werden nach den Gesetzen irdischer Logik.

Die *ἐπουράνια* sind dieselben Geheimnisse Gottes, aber dargeboten nach den Gesetzen himmlicher Logik.

Da nun die irdische Logik kein sufficientes Gefäß ist, um die Mysterien Gottes zu fassen, d. h. sie begrifflich klar zu machen, so bleibt ihnen gegenüber die Nikodemusfrage 3, 14:

πῶς δύναται; und die andere 3, 9: πῶς δύναται ταῦτα γενέσθαι; Diese Fragen sind die äußere Veranlassung gewesen, daß der HErr den Unterschied zwischen den ἐπίγεια und ἐπουράνια hervorhebt.

Das Gefäß, in welchem man die ἐπίγεια aufnimmt, ist die πίστις. Das ist seinem Ursprung und innersten Wesen nach ein himmlisches Gefäß. Nimmt man sie in ihm auf, so vertagt man die Antwort auf die Frage: πῶς δύναται ταῦτα γενέσθαι; auf's ewige Leben. In ihm werden sich die αἰνίγματα lösen, weil dann die ewigen Gesetze der himmlischen Logik uns die ἐπίγεια in ihrer epuranischen Gewandung zeigen werden.

Es genügt für uns, daß wir aus des HErrn eignem Munde es bezeugt haben, daß es neben den Gesetzen irdischer Logik, die für die Mysterien Gottes an sich insufficient sind, und die ihre Sufficienz erst erreichen durch die πίστις, noch ewige Gesetze der himmlischen Logik giebt. An sie appellirt der HErr in der Schrift an manchen Stellen. So sagt er Matth. 19, 26: παρὰ ἀνθρώποις τοῦτο ἀδύνατόν ἐστι, παρὰ δὲ θεῷ πάντα δυνατά.

Was also nach den Gesetzen der irdischen Logik unmöglich ist, vollzieht sich dennoch in höchster Folgerichtigkeit und zu höchster Harmonie nach den Gesetzen der himmlischen Logik. Zwar das Erkennen, daß γνῶναι dieser ἀδύνατα und die definitive Lösung der Räthsel erfolgt erst im ewigen Leben, aber die provisorische vollzieht sich mittelst einer heiligen Prolepsis historica schon hier auf Erden durch die πίστις, die, vermöge einer heiligen ἰδιοποίησις die königliche Natur annimmt, daß von ihr gilt: Marci 9, 23: Πάντα δυνατὰ τῷ πιστεύοντι.

Appellirt aber der HErr an die höheren Gesetze der himmlischen Logik, dann soll es die Theologie auch thun.

Dieser Appell stärkt das geduldige Warten auf die begriffliche Lösung und bewahrt vor der Gefahr, zwischen nach den Begriffen irdischer Logik discrepanten Grundzeugnissen der Schrift eine menschliche Brücke zu bauen, oder vorschnell Widersprüche zu constatiren, kurz er bewahrt vor allen Anfechtungen, sich rationalisirenden Tendenzen hinzugeben und den eigenen Kopf zum Meister der Schrift zu machen. Er erleichtert es, im gegebenen Falle mit der königlichen Freiheit des Geistes, die

das Privilegium des echten Lutheraners ist, ruhig das: non liquet zu sprechen.

Er schützt gegen die zudringliche Allwissenheit einer Pseudo-Wissenschaft und gegen das bunte Durcheinander von Hypothesen. Er erzieht eine Theologie, die mit heiliger seelischer Keuschheit ans Wort sich bindet, weil sie aber in dem Worte das ewige Wort sieht, dem Worte nie Gewalt anthut, sondern demüthig an ihm dient.

Es sei uns gestattet, den Erwerb, den wir uns für die theologische Forschung von der richtigen Würdigung des Verhältnisses zwischen *ἐπίγεια* und *ἐπουράνια* versprechen, an zwei Beispielen klar zu legen. Wir wählen schon um der inneren Concinnität der gesammten Prolegomena willen wieder den *λόγος ἔνσαρκος* und den *λόγος γραπτός*.

I) Der *λόγος ἔνσαρκος*.

Gottes Wort sagt mit völlig gleicher Bestimmtheit und Schärfe von dem Sohne Gottes ein doppeltes aus, ein ewiges Sein und ein zeitliches Wachsen.

Das erste haben wir bezeugt in dem schon einmal angezogenen Worte Joh. 3, 13: *ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ*. Da sagt der HErr nach seinem *σαρκωθῆναι* von sich aus, daß er im Himmel ist. Es ist völlig unzulässig, den Präsenscharakter des Participii *ὤν* abschwächen zu wollen.[1])

Da lesen wir Luk. 2, 40: *Τὸ δὲ παιδίον ηὔξανε καὶ ἐκραταιοῦτο πνεύματι*.

Es eignet also dem Sohne Gottes auch während seiner Menschensohnestage nicht nur ein *γεγονέναι*, sondern auch ein *εἶναι ἐν τῷ οὐρανῷ*. Es eignet ihm aber auch ein *αὐξάνειν*.

Tritt man an diese nach den Gesetzen irdischer Logik unleugbare Discrepanz zwischen ewigen Sein und zeitlichem Werden, die noch dazu beide sich gleichzeitig vollziehen, eben nur mit diesen Gesetzen heran, so sucht man sie zu überbrücken und dadurch zu mildern.

---

[1]) Hätte durch *ὁ ὤν* ein Begriff der Vergangenheit ausgedrückt werden sollen, so hätte auch, abgesehen von *ὁ γεγονώς*, das grammatische Neoplasma des heiligen Geistes Apokal. 1, 8: *ὁ ἦν* zur Verfügung gestanden.

Diesen Weg ist die moderne Kenotik gegangen. Freilich hat sie in ihren nach Links gravitirenden Vertretern den ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ fast ganz verloren, ohne das αὐξάνειν voll zu erklären. Ja selbst der genialste und positivste Kenotiker D. Geß,[1]) dieser vornehme Geist, der noch in diesem Jahre den evangelischen Grundbegriff der Sühne mannhaft vertheidigt hat, mußte für seine Kenotik Opfer an der Fülle der Christologie bringen.

Denselben Weg sind diejenigen Männer gegangen, welche das sogenannte geschichtliche Charakterbild Jesu darbieten wollen. Unter den Händen mancher ist ein wunderliches Nebelbild entstanden, durch welches die ἐπουράνια zwar völlig verschüttet, die ἐπίγεια aber gar nicht erklärt worden sind. Selbst die Christologie, welche uns an dem von D. Bernhard Weiß gezeichneten Bilde des HErrn entgegentritt, zeigt tiefe und schwere Wunden.

Wir vermögen diesen Weg nicht zu gehen. Für uns faßt sich im treuen Anschluß an Joh. 3, 12 das christologische Geheimniß in zwei einfache Sätze:

1) Gottes Wort lehrt klar ein ewiges Sein und ein zeitliches Werden des Sohnes Gottes. Beides hat die Kirche in unentwegter Treue zu bekennen.

2) Die Discrepanz ist nach den Gesetzen irdischer Logik unlösbar. In der πίστις wird die künftige Lösung vorweg genommen, für die γνῶσις wird sie definitiv gegeben werden, wenn wir in die Gesetze der himmlischen Logik im ewigen Leben hineinschauen werden.

Auf diesem Wege sind die großen Christologen des vierten Jahrhunderts gewandelt, Athanasios und seine Schule, auf ihm auch Luther im 16. Säculum und die großen lutherischen Dogmatiker von Chemnitz bis Quenstedt sind ihm gefolgt. Es ist auch unser Weg.

2. Der λόγος γραπτός.

Wenden wir nun die Kategorien der irdischen und himmlischen Logik auf das geschriebene Wort Gottes an, so ergeben sich uns folgende zwei Sätze:

[1]) D. Geß gegen Häring. Studien und Kritiken, 1889, 4. Heft. Conf. auch die Entgegnung Härings in den Studien und Kritiken, 1890, 1. Heft.

1) Gottes Wort lehrt in unzweideutigen, gegen jede Abschwächung durch Text und Context protestirenden Selbstaussagen, daß es im eminentesten Sinne das unfehlbare, vom heiligen Geiste verfaßte Wort Gottes ist, und doch trägt es vielfache Spuren seiner Knechtsgestalt an sich, so daß der Schein von Unebenheiten, ja Widersprüchen entsteht.

2) Diese Dissonanz ist nach den Gesetzen irdischer Logik unlösbar. Die πίστις hat das privilegium perenne zu verhindern, daß diese Knechtsgestalt nicht zum Anstoß für's innere Leben wird. Zur völligen Harmonie lösen wird sie sich erst in Salems Gassen, wo nach den Kategorien der himmlischen Logik erkannt wird.

Wandelt man auf diesem Wege, so verzichtet man darauf, Nothbrücken zu bauen, entweder durch Subtraction an dem himmlischen Autor, oder durch Addition an die irdischen scribae. Man überläßt dann das pontem facere einfach dem himmlischen Pontifex maximus, dem HErrn Jesus.

Anhang.

Die Liegnitzer Thesen.

Wenn ich meine in Liegnitz auf der Conferenz des lutherischen Provinzial-Vereines mitgetheilten Thesen vollständig hier als Anhang beifüge, obgleich doch nur die Thesen I—IV den Inhalt der Prolegomena bilden, die übrigen aber von V—X ihre wissenschaftliche Unterlage erst in der druckfertigen Schrift über die Theopneustie finden, so hat mich dazu die Erwägung vermocht, daß doch schließlich alle Thesen ihren eigentlichen Ursprung in den Prolegomenen haben, wiefern sie die Consequenzen der in ihnen entwickelten Grundgedanken sind.

Thesen zur Verbal-Inspiration.

These I.

Die Verbal-Inspiration entspricht am meisten sowohl der Majestät des inspirirenden dreieinigen Gottes, als auch dem Bedürfniß des gefallenen Menschen.

These II.

Bei der Verbal-Inspiration kommt am Klarsten sowohl die heilige Analogie zwischen dem fleischgewordenen und dem geschriebenen Worte Gottes, als auch die Einheit zwischen dem Formal- und dem Materialprincip der evangelisch-lutherischen Kirche zur Darstellung.

These III.

Steht man auf der Verbal-Inspiration, so sucht man nicht anabatisch auf Grund der vorhandenen Schwierigkeiten nach einem festen Punkt für die Schrift, sondern man geht katabatisch von dem theopneustischen Charakter der Schrift aus und unter-

sucht von dort aus unbefangen die Schwierigkeiten, die sich hierdurch sehr wesentlich mindern.

These IV.

Bei den Schwierigkeiten, die ungelöst bleiben, appellirt man von den Gesetzen der irdischen an die höheren Gesetze der himmlischen Logik, oder von den ἐπίγεια an die ἐπουράνια.

These V.

Die Verbal-Inspiration hat festen Schriftgrund. Sie wird ebenso bezeugt aus des HErrn Jesu Munde durch die μία κεραία nach Luk. 16, 17, wie von den Aposteln durch das θεόπνευστος II. Timoth. 3, 16, durch φερόμενοι II. Petri 1, 21, und endlich das λαλεῖν διά nach Actor. 1, 16 und Actor. 28, 25.

These VI.

Die Verbal-Inspiration wurde bekannt von der alten Kirche seit Justin, sie hat sachlich in Luther einen mächtigen Vertreter gefunden, und sie ist in der Gerhard-Quenstedt'schen Theorie von den secretarii und notarii spiritus sancti zum wissenschaftlichen System durchgearbeitet worden.

These VII.

Das Bekenntniß zur Verbal-Inspiration ist durch den Pietismus erweicht, durch den Rationalismus zerstört worden, und es gelingt in der theologischen Entwickelung der Gegenwart auch den positivsten Theologen nur schwer, zur reinen Lehre von der Verbal-Inspiration im Sinne der lutherischen Orthodoxie zurückzukehren.

These VIII.

Dagegen stehen die wirklich gläubigen Gemeinden ἐν πίστει noch jetzt auf dem Standpunkt der Verbal-Inspiration, wenn ihnen auch häufig ἐν γνώσει die logischen Bindeglieder fehlen.

These IX.

Darum muß die Theologie darnach ringen, ihren Besitzstand mit dem Bekenntniß gläubiger Gemeinden auf gleicher Höhe zu halten. Sie darf sich weder von der Tübinger Schule die Freude am Kanon verkümmern, noch von der Göttinger Schule und ihren jetzt über viele Hochschulen verbreiteten Adepten die Freude an der metaphysischen Herrlichkeit der Schrift, an ihrer Majestät und Souverainität trüben lassen.

These X.

Die starken Geister unseres Volkes sind nur unter die schlechthin himmlische Autorität des verbaliter inspirirten und darum souverainen Wortes Gottes zu beugen, weil die hohe lutherische Kategorie der Freiheit nur da zur vollen Geltung und Entfaltung kommt, wo sie das heilige Correlat absoluter Gottgebundenheit ist.

In **C. Dülfer's** Verlag in Breslau sind ferner u. a. erschienen und im Buchhandel zu beziehen:

Anderson, F. (Regier.- u. Schulrat), **Ordnung des öffentlichen Gottesdienstes** und der heiligen Handlungen der Kirche. Im Anschluß an die preuß. Landes-Agende auf Grund der älteren Lutherischen Kirchen-Ordnungen herausgegeben. XX u. 264 S. kl. 4°. brosch. Herabgef. Pr. 2,40 Mk.

„Diese (billigste) Agende reiht sich in sehr schöner Ausstattung und erwünschter Vollständigkeit ihren Vorgängerinnen würdig an. Der erwähnte Anschluß an die preuß. Agende besteht nur darin, daß aus diesem bahnbrechenden liturgischen Buche die Grundzüge und Hauptbestandteile aufgenommen worden sind. Es ist aber inbezug auf die Form des öffentlichen Gottesdienstes und auf die Formulare zu den heil. Handlungen viel Neues, oder vielmehr viel bewährtes Altes und in richtiger Form und Ordnung hinzugefügt, eine größere Mannigfaltigkeit und Reichhaltigkeit der Formen dargeboten und namentlich auf die Nebengottesdienste entsprechende Rücksicht genommen. Ein sehr reichhaltiger Abschnitt ist vorausgeschickt: Gebete zur rechten Führung des heiligen Amtes. Die Sonn- und Festtags-Perikopen sind vollständig abgedruckt."

Besser, W., Fr. (Kirchenrat Dr.), **Predigten und Predigtauszüge.** Aus Nachschriften gesammelt, mit kurzem Lebensabriß des sel. Verfassers. IV u. 200 S. gr. 8°. brosch. 2,50 Mk., in engl. Leinen mit Pressung und Titel 3 Mk.

Diese Aufzeichnungen sind größtenteils von dem Verewigten durchgesehen worden; auch hat er dem Plan, dieselben nach seinem Tode zu veröffentlichen, selbst zugestimmt.

Floerke, W. (Pastor), **Vom hochwürdigen Sakramente.** Die Lehre vom geistlichen und sakramentlichen Essen und Trinken mit Rücksicht auf Dr. th. Harleß' Lehre dargestellt. VIII u. 164 S. gr. 8°. brosch. 2 Mk.

Samuel Wilhelm Rogge. Ein Lebens-, Amts- und Familienbild aus einem schlesischen Landpfarrhause. Von **H. Rogge.** Nebst Beigabe von **5 Predigten** und Portrait des sel. Rogge, und Abbildung des Tinzer Pfarrhauses. VIII u. 230 S. gr. 8°. brosch. 2,40 Mk., in engl. Leinen mit Pressung und Titel 3 Mk.

„In dem Leben dieses schlichten Dorfpfarrers, des Schwiegervaters des sel. Kriegsministers Grafen v. Roon, spiegeln sich, wie vielleicht sonst selten, die geistigen Kämpfe wieder, von welchen die evangelische Kirche Schlesiens länger als ein halbes Jahrhundert hindurch bewegt wurde."

Der kleine Katechismus Luthers

anschaulich, kurz und einfach erklärt,
sowie mit den nötigen Zusätzen aus der Glaubens- und Sittenlehre versehen.
Von
F. Herm. Kahle.

9. Aufl. XVI u. 240 S. gr. 8°. brosch. 2,65 Mk., in engl. Halbleinenband mit Titel 3,20 Mk.

BS480 .K775
Prolegomena zur Lehre von der
Princeton Theological Seminary–Speer Library
1 1012 00064 9253